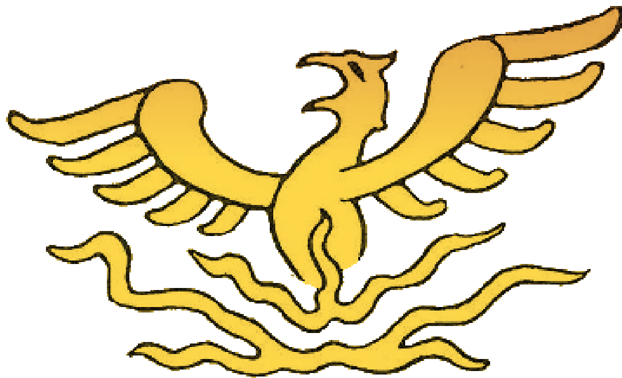
Karen Marie Mortensen
cand.theol.:

”Man er altid i det absolutte”
– Jaspers’ og Arendts kritik af Heidegger



Tidsskriftet Fønix
Årgang 2016
s. 2-18

ISSN: 2446-175X www.foenix1976.dk



Karen Marie Mortensen:
"Man er altid i det absolutte"
– Jaspers' og Arendts kritik af Heidegger

DA AFSNITTET, KARL JASPERS havde skrevet om Martin Heidegger til *Philosophische Autobiographie,* udgivet 1956, blev offentliggjort i 1977, skrev *Der Spiegel,* at det måtte skuffe dem, der havde ventet sig nye afsløringer om Heideggers forhold til nazismen, da det, Jaspers skrev, i det store hele var i overensstemmelse med Heideggers fremstilling af sagen i den berømte *Spiegel-samtale*: *Nur noch ein Gott kann uns retten,* 1966, efter aftale først trykt efter Heideggers død i 1976.

Anderledes forholder det sig imidlertid efter, at P. Trawny, grundlægger af et Heidegger Institut ved universitetet i Wuppertal og medarbejder på den samlede udgave af Heideggers skrifter, i 2014 udgav *Die Schwarzen Heften,* Heideggers egen benævnelse på 34 hæfter indbundet i sort voksdug, rummende nedskrift fra 1930-1970 med direktiv om, at offentliggørelse først måtte finde sted som afslutning på udgivelse af samlede skrifter. Først dér skulle "katten komme ud af sækken", Heideggers eget udtryk. Tesen havde ellers været blandt en stribe af Heideggers samtidige og elever, at vel kunne det ikke bortforklares, at Heidegger havde været nazist, men antisemit var han ikke. Og vel var det vanskeligt, at han aldrig indrømmede sin fejltagelse, måske med undtagelse i et digt til Hannah Arendt, som Trawny

gør opmærksom på, og i et brev til Jaspers, som denne ved nærmere eftertanke ikke godtog. Man gav forskellige forklaringer på, hvorfor han tav. Således fandt Derrida i teksten *Heideggers Schweigen* begrundelsen i hans foragt for offentligheden, som må forstås som en filosofisk holdning.[1] Alligevel forsonede man sig med ham og hans tænkning.

Med fremkomsten af *Die schawarzen Heften* ser det anderledes ud. Én gang til må der tages kritisk stilling til Heideggers tænkning, hvad kan være vanskeligt, da såvel den som personen bag den har haft en enestående fascinationskraft. Det kan i den situation være nyttigt at betænke de samtidige kritikeres indvendinger.

Troldmanden Heidegger

Således benævner Karl Jaspers Heidegger i *Notitzen zu Heidegger*, som han skrev på gennem et liv. Fra Heideggers elever er der enslydende vidnesbyrd. De blev fortryllet og måske fortroldet af Heidegger, der som lærer skridt for skridt gjorde dem samtidige med de klassiske filosofiske tekster, så de ophørte med at være stivnede autoriteter og i stedet blev til samtalepartnere.

Fra begyndelsen, som det fremgår af Arendts tale til 80 års fødselsdagen, anlagde Heidegger et netværk af tankestier, idet han ikke tænkte "over" noget, men tænkte noget og inviterede tilhørerne til at tænke med.[2] Forelæsningerne, *Hvad vil tænkning sige,* fra 1951-52, demonstrerer den samme pædagogik, hvor han skridt for skridt ledte de studerende ind på tænkningens vej i en vedvarende rekapitulation af, hvortil de sidst var nået i

1 P. Trawny, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung* (KlostermannRoteReihe 2014), s. 10.
2 H. Arendt, "Til Heideggers 80 års fødselsdag"*, Slagmark* nr. 37 (2003)., s. 41-42.

tankebevægelsen – alligevel hænger det spørgsmål i luften, hvad der så er udkommet af Heideggers vej.

I samtiden blev der sat spørgsmålstegn ved det af såvel Karl Jaspers (1883-1969) som Hannah Arendt (1906-1975), men før det af Heideggers læremester Edmund Husserl (1839-1938).

Kontroversen med Husserl

Efter krigen, hvor Heidegger i de allieredes af-nazificerings-program blev frataget lærerembedet bl.a. med anbefaling af Karl Jaspers, rejste spørgsmålet sig, om Heideggers relation til Husserl var præget af antisemitisme.

I teksten *Min vej ind i fænomenologien* (1963) beskriver Heidegger, hvorledes Husserl var med ham fra hans studietids begyndelse. Men han havde et problem med at fuldbyrde den fænomenologiske tænkemåde, selv om han blev indøvet i den af Husserl selv. Han havde ventet fremgang i besvarelsen af spørgsmålet, hvad væren betyder. Men forståelsen lod vente på sig.[3] Heidegger forlod derfor den transcendentale fænomenologi og slog ind på værens tænkningen.

Ikke desto mindre tilegnede han i 1927 *Væren og tid* til Husserl. I 1928 blev han Husserls efterfølger. Husserl havde imidlertid ikke nået at læse værket, inden han fik stillingen. Om det skrev Husserl, at dén, han havde troet kunne fortsætte den transcendentale fænomenologi, var slået ind på en anden vej. Eleven var en skuffelse. Han var chokeret. I 1934 skrev han i et brev om Heideggers tænkning, at den var en "tidssvarende irrationalismens ontologi".[4]

3 M. Heidegger, *Hvad vil tænkning sige?* (Klim 2012), s. 115.
4 Trawny, *Heidegger,* s. 82; 84.

Den saglige filosofiske uenighed har så også haft sine lag af ressentiment fra begge sider: ”faderen”, der er skuffet over sønnen, der ikke bare følger i hans spor, sønnen, der er skuffet over ”faderen”, der er for ”lille” til at kunne glæde sig over, at han kan tænke selv. Det slår også igennem i samtalen i *Spiegel*. Stillet over for anklage om, at antisemitisme var baggrunden for det kølnede forhold mellem ham og Husserl, hævdede Heidegger, at det drejede sig om differenser i sagligt henseende, som skærpedes i løbet af 30'erne. Alligevel viser ressentimentet sig i Heideggers beskrivelse af, hvorledes Husserl havde foretaget en offentlig afregning med ham og Max Scheler på universitetet i Berlin. Der havde hersket en slags ”Sportspalast-Stimmung”. Efter 1945 udløste Berliner Sportspalast associationer til Goebbels udkald til den totale krig i 1943.[5] Måske er der tale om ”tak for sidst” fra Heidegger på Husserls angreb. Måske gemmer der sig trods både Heideggers og Jaspers' benægtelse heraf en antisemitisme over for Husserl.

Det afgørende er imidlertid, om den værens tænkning, som Heidegger indledte, rummede kimen til en ”irrationalismens ontologi”, som i løbet af 30'erne blev til antisemitisk værenshistorisk tænkning. Sådan vurderer Trawny *Die Schwarzen Hefte*. I 1939 skrev Heidegger her om jødedommens ”tomme rationalitet og regneevne”, som var i overensstemmelse med, at ”jo mere oprindeligt kommende afgørelser og spørgsmål blev, jo mere utilgængelige blev de for denne race”. Husserls tænkning når ”heller aldrig ind i de væsentlige områders afgørelse”.[6]

Som bekendt udeblev den anden del af *Væren og tid,* som Heidegger havde varslet i paragraf 8. Hans tænkning kom i nogle år i en krise. Problemet var, at værens mening ikke kan udfoldes som

5 Trawny, *Heidegger*, s. 83.
6 Trawny, *Heidegger,* s. 87.

akademisk disciplin. Den er, som det fremgår af *Væren og tid* "en hændelse i folkets fællesskab", "en hændelse, hvis magt bliver fri i meddelelsen og kampen".[7] Da hændelsen udeblev, begyndte Heidegger at lede efter begyndelsen. Det skete med Anaximander og Parmenides forelæsningen i foråret 1932. Her fandt han narrativet, som Trawny kalder det, "den første og anden begyndelse", og en periode med værenshistorisk tænkning blev indledt.[8] Ind i denne tænkning hører udsagnene om Husserls og jødedommens "tomme rationalitet og regneevne", "afgørelsers og spørgsmåls utilgængelighed for denne race", "væsentlige områders afgørelse, som ikke nås". Det er Heideggers antisemitiske værenshistoriske tænkning. Husserl, jøderne, præget af "tom rationalitet og regneevne" kan ikke træffe de afgørelser, der kan virkeliggøre den anden begyndelse.

Der var altså nok, Husserl kunne kritisere Heidegger for: afvisningen af den transcendentale fænomenologi, overgangen til værens tænkning og siden til værenshistorisk tænkning, "kontamineret", Trawnys udtryk, af antisemitisme. Kontamineret til forskel fra gennemsyret af. Forgiftningen sker gennem nærhed. I efterordet til 2. udgave af *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung* gør Trawny udtrykkeligt opmærksom på, at begrebet værenshistorisk antisemitisme er brugt heuristisk, og at andre efter læsning af *Schwarze Heften* ingen tegn fandt på antisemitisme. Hermed vil Trawny gardere sig imod anklagen, at han for hurtigt fældede dommen antisemitisme over Heideggers tænkning. Hvad der imidlertid bliver stående, er nødvendigheden af endnu engang at træde på kritisk afstand af Heideggers forførende filosofi.

7 M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Max Niemayer Verlag 1963), s. s. 384.
8 Trawny, *Heidegger*, s. 18-19

Jaspers: Notitzen zu Heidegger

"Blandt de tyske filosofiprofessorer i vores tid har en eneste interesseret mig: Heidegger [...] Alt andet forekom mig at være intellektuelt tidsfordriv. Kun her var der alvor".[9] Sådan hedder det i Karl Jaspers' *Notitzen zu Heidegger.* Jaspers og Heidegger mødtes første gang til Husserls fødselsdag i 1920. I 1919 havde Jaspers habiliteret sig til embede ved det filosofiske fakultet i Heidelberg med *Pscychologie der Weltanschauungen*, som 1950'erne blev regnet for eksistensfilosofiens ene hovedværk. Det andet var Heideggers *Sein und Zeit.*

Da Heidegger og Jaspers mødtes, "tændte" de på hinanden. De tilhørte den yngre generation, og de var enige om, at universitetsfilosofien var gold og burde bringes til live igen. Dermed havde de en fælles sag,[10] og de havde troet, at de skulle følges ad som filosofisk samtalende venner livet igennem. Men det gik anderledes. I 1933 meldte Heidegger sig ind i nazistpartiet. Alligevel kunne Jaspers ikke slippe ham og hans tænkning med sind og tanke, hvilket *Notitzen zu Heidegger* vidner om. Her skrev han i 1953/54: "Hvad plager mig er, at vi ikke blev forbundsfæller i offentligheden".[11] Drømmen om at kunne have fulgtes ad sad i Jaspers et liv igennem,. Efter krigen var det mest presserende spørgsmål, om der var en forbindelse mellem Heideggers tænkning og hans tilslutning til nazismen. "Har Heideggers lidenskabelige bekendelser til N.S. en filosofisk betydning eller ikke? Er det blot en fejltagelse, en svaghed, en forførelse gennem magt og virkningschancer? Eller ligger der her et dybereliggende

9 K. Jaspers, *Notitzen zu Heidegger*, udg. Hans Saner (Piper 1978), s. 75.
10 Jaspers, Notitzen, s. 54.
11 Smst., s. 86.

symptom, et sagligt tilhørsforhold til denne filosofi?".[12] Jaspers' svar bliver bekræftende – som Trawnys.

Da Heidegger satte ontologien i centrum i sin tænkning, blev den blind over for det virkelige liv og karakteristisk ved en nærmest ubegribelig uvidenhed om politik, videnskab, medicin og alle realiteter. "Man er altid i det absolutte", hedder det hos Jaspers om Heidegger.[13] Her finder Jaspers forklaringen på, at Heidegger aldrig angrede offentligt efter krigen. "Han synes endnu i dag ikke at have begrebet, hvad der er sket, og hvad han har gjort. Den manglende evne til at gøre erfaringer bevidner granitgrunden i hans filosofiske tænkning".[14]

Det absolutte, det totaliserende, udelukker, at der er nogen frihed i Heideggers tænkning. Mens fænomenologiske analyser tilbyder mennesker fortolkningsmuligheder af tilværelsen, er det som om "han [Heidegger] bygger en stålkonstruktion, som tilhøreren umenneskeligt skal tvinges ind i".[15] Modellen er den autoritære: den, der ikke er med mig, er imod mig.

Sproget handler således hos Heidegger heller ikke om kommunikation, men om fortryllelse. Og her er Heidegger mesteren. "Hans genialitet er det sprogligt fortryllede. Det "oprindelige", det ny-begyndende. Det totale bruds overmod". Men ved det fortryllede klæber en tvetydighed, det sproglige filigran arbejde dækker over en hulhed.[16] For hvad er egentlig væren hos Heidegger? Det forbliver flimrende og dunkelt og til syvende og sidst et intet. Dermed er der en plads til, at hvad som helst som fx nazismen kan rykke ind i tomrummet.

12 Smst., s. 49.
13 Smst., s. 54.
14 Smst., s. 184.
15 Smst., s. 47.
16 Smst., s. 260.

De nyskabende hemmelighedsfulde billeder som ”mennesket er værens hyrde” rejser derfor ifølge Jaspers spørgsmålet, ”om der bagved står en gnostisk myte om mennesket, der er kastet fra væren for ar være værens hyrde”.[17] Der er ingen tilknytning til etos.

Værens historie, værens tilskikkelse

Var der ingen offentlig anger, så var der dog måske to af privat karakter til henholdsvis Jaspers og Arendt. I et brev til Jaspers 7. marts 1950 forklarede Heidegger, at han ikke havde opsøgt ham siden 1933, ”fordi han ganske enkelt skammede sig”.[18] 19. marts 1950 takkede Jaspers for brevet og skrev: ”Med ordene ’jeg skammede mig’ træder De ind i vores fællesskab, som lever i en tilstand, hvor ordet ’skam’ er passende”.[19] Dernæst sendte Jaspers på stikordet ”skam” Heidegger *Die Schuldfrage*, oprindeligt Jaspers tale ved det medicinske fakultets genåbning efter nazismen i august 1945.[20] 16 år senere i et brev til Arendt 9. marts 1966 hævdede Jaspers imidlertid, at det var en bortforklaring med skammen.[21]

Måske skyldes ændringen hos Jaspers Heideggers svar i et brev af 8. april 1950. Indholdet af det var for Jaspers så chokerende, at han var to år om at svare. I brevet aflagde Heidegger rapport om årene fra 1932/33 til nu og forklarede, at først nu så han skylden eksistentialistisk som den enkeltes. Så langt så godt, men så kommer efter fremstilling af det onde, som forberedes som et verdensstadium gennem Stalins sejre, formuleringerne, som satte Jaspers i stå: ”Trods alt, kære Jaspers, trods død og tårer, trods lidelse og

17 Smst., s. 52.
18 M. Heidegger & K. Jaspers, *Briefwechsel* (Vittorio Klostemann 1990), s. 196.
19 Smst., s. 197.
20 Smst., s. 199.
21 H. Arendt & K. Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969* (Piper 2001), s. 655.

gru, trods nød og kval, trods bundløshed og forbandelse, i denne hjemløshed sker der ikke intet, men deri gemmer sig en advent”.[22] Den 24. juli 1952 svarede Jaspers endeligt med en kritik af Heideggers fremstilling, som indebar, at det virkeligt onde, som marxismen rummede, fortonede sig sammen med overvejelsen over, hvad man kunne gøre. Med disse visioner blev antydet en forberedelse til det totalitære:

> Min skræk voksede, da jeg læste ’i denne hjemløshed gemmer sig en advent’. Det er drømmeri [...] De er i begreb med at optræde som profet, der ud fra en skjult indsigt viser det oversanselige, som en filosof, der fører væk fra virkeligheden [...] De skal ikke som dengang antyde en fuldbyrdet afslutning [...] De skal reagere, for chancen er, at vi kan forstå hinanden efter en menneskelig målestok”.[23]

Jaspers forsøgte altså at rykke Heidegger ud af det mytiske og værenshistoriske og ind i en fælles menneskelig virkelighed. Et ikke afsendt brev fra 1954 /55 fra *Notitzen* bevidner Jaspers frustration over, at forsøget mislykkedes:

> Jeg besværger Dem! hvis engang nogen filosofiske impulser sprang mellem os, overtag ansvaret for deres enestående begavelse, stil den i tjeneste for den menneskelige fornuft, den menneskelige værdighed og de menneskelige muligheder, i stedet for i tjeneste for magien.[24]

22 Heidegger & Jaspers, *Briefwechsel*, s. 202.
23 Heidegger & Jaspers, *Briefwechsel*, s. 209-211.
24 Jaspers, *Notitzen*, s. 123.

For almindelige mennesker kommer det ikke an på ”værens tilskikkelser”, men på hvad de skal gøre og gøre sammen med andre. Filosofien bør være sig sit ansvar bevidst.

Måske fik Heideggers tænkning vind i sejlene til trods for hans nazistiske fejltagelse, fordi tiden efter 2. verdenskrig var til en besinden sig på, hvad al den menneskelige viden og kunnen havde medført. Ole Wivels ”der truer os i tiden, en ond usynlig magt, vor egen sikre viden” står som eksponent for den forståelse.

Arendt

Ingen hyldede Heidegger som Arendt. Ingen kritiserede ham heller mere dybtgående. Hun holdt den store festtale for ham til 80 årsdagen og bar forfatterskabet frem i den angelsaksiske verden. Hun tænkte op imod hans tænkning fra begyndelsen af hendes eget akademiske virke. Hun var blevet studerende hos ham i Marburg i 1924 og et kærlighedsforhold udviklede sig. Forholdet var udsigtsløst, og 1926 blev hun elev hos Jaspers i Heidelberg. Så kom nazismen og Heidegger afviste fuldstændigt de rygter, hun havde hørt om ham. ”Frem for alt, kan det ikke berøre mit forhold til dig”.[25] Deri tog han fejl. Mellem 1933 og 1950 var forbindelsen afbrudt og Arendt forkastede ikke bare ham og hans tænkning, men filosofferne og filosofien som sådan. Svigtet under nazismen havde været for stort. Men i 1950 henvendte hun sig pludselig til ham og relationen blev etableret igen, og hun fortsatte som en indforstået elev, der gik sin egen vej i en kritisk samtale med forfatterskabet. Som Jaspers kunne hun ikke slippe ham. Ingen stod måske heller Heidegger nærmere end hun. Da korrespondancen blev genoptaget ved det, Heidegger kaldte ”det andet møde”, bad han i et digt, *Kun til dig,* om hjælp til

25 H. Arendt & Martin Heidegger, *Letters 1925 – 1975* (Harcourt Inc. 2004), s. 53.

at vove at sige, at nu har han hørt hendes blods bitterhed og klage, og nu lægger hun med sit komme en byrde på ham. Som var det først mødet med hende, den ungdoms elskede, der gav ham bevidstheden om, hvad nazisterne havde gjort mod jøderne. Men indrømmelsen, hvis det er en indrømmelse, som Trawny spørger, forblev i intimsfæren: "Kun til dig".[26]

Denktagebuch, som Arendt påbegyndte samme år, indledte hun med at skrive om skylden, som den byrde, man selv har lagt på sine skuldre. Der kan ikke være megen tvivl om, at hun tænkte videre på Heideggers digt. Derefter går tanken til, hvorledes tilgivelse og forsoning kan gøre det muligt at leve videre sammen. Tilgivelse afviser hun på dette tidspunkt som et fænomen, der hører hjemme i ulige relationer, idet den forudsætter en niveauforskel. Anderledes med forsoningen, hvor man i en grundlæggende taknemmelighed for det givne liv affinder sig med det tilskikkede og bærer med på den byrde, den anden har på sine skuldre.[27] Man fjerner ikke byrden fra den anden, man solidariserer sig heller ikke, så man siger "din skyld er min skyld". Differensen opretholdes, men det bliver muligt at følges ind i en fælles verden. Det var, hvad Arendt og Heidegger gjorde fra 1950. Dermed levede de det, der var Arendts grundtanke: mennesker er skabt til at begynde.

Skabt til at begynde og årene der følger

Med Augustin i hånden satte Arendt sit første angreb ind mod Heidegger i 1928 med afhandlingen om Augustins kærlighedsbegreb. Som Augustin i *Bekendelser* skrev på

26 Trawny, *Heidegger*, s. 99-100.
27 H. Arendt *Denktagebuch 1950-1973*, bd. 1 (Piper 2003), s. 3-4.

kærlighedstabets impuls, gjorde hun det. Som Kierkegaard i *Frygt og bæven* måske havde troet at kunne "skrive" Regine hen til sig igen, havde måske også Arendt troet, at hun kunne med Heidegger. Hvorledes det end har været, har hendes tænknings genese været viklet ind i hendes forhold til Heidegger. Den unge forelskede kvinde, der skrev fra Heidelberg i 1928 "Jeg ville have mistet retten til at leve, hvis jeg mistede min kærlighed til dig".[28] (*Letters* 2004: 50), har revolteret mod den elskedes tænken om den menneskelige eksistens som kastet ind i verden som en væren-til-døden. 1958-1965 påbegyndte Arendt i forbindelse med oversættelsen til engelsk af afhandlingen en revision, hvor kritikken skærpedes. Den blev ikke ført til ende, men det augustinske spor med dets inhærente Heideggerkritik fortsatte gennem Arendts tænkning. Havde Heidegger i sine Augustin-forelæsninger kunnet blive samtidig med og benytte Augustins analyser af adspredthed, bekymrethed og ambition som fristelser i tilværelses-analyserne i *Væren og tid*, men gjort holdt ved sindets samlen sig om sin evige kærligheds genstand, så gik Arendt med Augustin til vejs ende, da han blev et spørgsmål for sig selv ved vennetabet. Hermed fulgte hun med til "erindringens marker og vidtstrakte paladser", hvor den viden ligger, der spørger efter "hvorfra", hvorved svaret på spørgsmålet, hvem jeg er, findes i relation til den Gud, som skabte mig.[29] "Anderledes sagt", skriver Arendt, "er den afgørende handling, der bestemmer et menneske som et bevidst, erindrende væsen fødslen, nataliteten, den kendsgerning, at vi alle er kommet ind i denne verden gennem fødsel".[30] Hermed satte hun tanken om skabelse op over for Heideggers

28 Arendt & Heidegger, *Letters*, s. 50.
29 H. Arendt, *Love and Saint Augustine* (The University of Chicago Press 1996), s. 25.

30 Smst., s. 51.

væren til døden, fødslen op over for kastetheden og erindringen op over for Heideggers angst. Hos Augustin sammenholdes i erindringen tidslighed og rumlighed, for i *memoria* ligger fortiden i nutiden. Herved transformeres fortiden til fremtidig mulighed. Tiden set uden rummet, er tiden, der rinder ud. Perspektivet bliver tragisk, som hos Heidegger. Hos Arendt som hos Augustin betyder erindring taknemmelighed og forventning. Idet "jeg husker" begyndelsen, kan "jeg fortælle" og "kan jeg begynde". De menneskelige handlingers verden bliver til.

Handlen. Menneskets vilkår

Hovedtemaet i Arendts Augustin-afhandling var næstekærlighed. Hos Augustin fandt hun den, der på én gang stillede den enkelte alene med spørgsmålet efter sig selv og gennemtænkte basis for at være menneske mellem mennesker i et fællesskab. *Mellem* mennesker opstår noget nyt. "Et barn fødes os". Tankerne om begyndelse og pluralitet kan ikke skilles ad.

I *Menneskets vilkår* fra 1958 udfoldes disse begreber i afsnittene om handlen, som Arendt til forskel fra Heidegger anså for det egentlig menneskelige særkende. Med tale og handling bliver en fælles verden til, idet vi kommer til syne for de andre og bryder ind i det netværk, der består mellem os. Dette er den menneskelige mulighed for at begynde ifølge Arendt, men det er også et vilkår, der gør livet usikkert, da vi ikke kan forudse, hvordan de andre vil modtage vores handlinger. Vi kan heller ikke forudsige, hvad vi selv vil gøre, da vi også indadtil befinder os i pluraliteten, idet jeg ikke kun er én, men to, der befinder sig i dialog med hinanden. Og resultatet af den samtale kan ikke forudvides. Vi er imidlertid bundet til vore handlingers konsekvenser. Her viser sig

fænomenerne løfte og tilgivelse, som får perspektivet til at skifte fra tragik til håb. Løftets magt består i, at idet vi kommer til syne for hinanden i vores forskellighed, erfarer vi, at fremtiden kommer til syne, som var den her allerede nu. Moralen vokser således ud af vilkåret at leve i pluraliteten i stadig nye processer. Vilkårene er altså ikke etisk indifferente. "Al moral lader sig i virkeligheden reducere til at love og holde det lovede".[31] Løftet ligger som en ø i uforudsigelighedens hav.[32] Retter løftet sig mod fremtiden, så retter tilgivelsen sig mod fortiden. Mens Arendt afviste den som mulighed for genoprettelse mellem ligeværdige i mennesker i *Denktagebuch,* 1950, så beskriver hun i 1958 i *Menneskets vilkår* fænomenet tilgivelse, som det, der frigør os fra at være bundet til konsekvenserne af fortidens handlinger. Tilgivelsen rummer muligheden for at begynde efter at være kørt fast.

Bogen sendte Arendt til Heidegger. Han kommenterede den aldrig. Derefter var forbindelsen afbrudt i to år. Han var ude af stand til at indgå i en samtale, som ikke blot beundrede ham og fulgte hans tankebane. En demonstration af, at han var blind for det plurale.

Sidste refleksioner over Heidegger

Som Jaspers skrev på *Notitzen zu Heidegger* til sin død, arbejdede Arendt med Heideggers tænkning til det sidste. Ugen inden hun døde af et hjerteanfald, afsluttede hun manuskriptet *Willing*, der sammen med *Thinking,* skulle udgøre tobindsværket *The Life of the Mind.* Hermed kom begyndelse og slutning i hendes tænkning til at berøre hinanden, idet hun her behandlede både Augustin,

31 Arendt, *Denktagebuch*, s. 54.
32 H. Arendt, *Menneskets vilkår* (Gyldendal 2005), s. 244.

viljens første filosof, og Heidegger efter "vendingen" fra eksistens til væren havde fundet sted. Arendt daterer den til årene mellem 1936 og 40, mellem bind 1 og 2 af Nietzsche-bøgerne og knytter den til en autobiografisk begivenhed. Mens bind 1, der har fokus om "den evige genkomst", tænker "med" Nietzsche, tænker bind 2, der centrerer sig om "viljen til magt" polemisk "imod". "Viljen til magt", tolker Arendt, ser Heidegger, da han prøvede at komme til rette med sin tid som nazist, som en slags oprindelig synd, som han selv har del i.[33] Derfor undsiger han nu viljen og subjektiviteten, så det ikke som i *Væren og tid* drejer sig om viljen til at være sig selv, men om "at lade være", så væren selv kan komme til orde gennem tænkerens sprog.[34]

Efter at have præciseret, at den eneste handling, det kommer an på hos Heidegger efter vendingen, er den ensomme tænkning, følger Arendt hans gentagne påstand om, at det drejer sig om en fortsat udvikling af tankerne fra *Væren og tid*, idet hun behandler tre hovedbegreber herfra: "bekymring", "døden" og "selvet" for at se, hvorledes de har ændret sig.[35] Bekymring er skiftet fra at dreje sig om egen eksistens til at betyde omsorg. Den menneskelige opgave er at være værens hyrde.[36] Og døden er nu ikke længere den yderste mulighed, men den "helligdom", der beskytter og bjærger dødeliges essens. Arendt udlægger denne beskrivelse som en kendt erfaring af erindringen, den måde levende dødelige tænker på de døde. I erindringen er det, som om alle ikke væsentlige kvaliteter forsvinder sammen med kroppen. Overhovedet er det karakteristisk for Arendt, at hun tilbagefører

33 H. Arendt, *The Life of the Mind* (Harcourt Inc. 1978), s. 173
34 Smst., s. 180.
35 Smst., s. 181.
36 Smst., s. 182.

Heideggers tænkning til erfaring. Endelig er der selvet, som i *Væren og tid* er den autentiske eksistens til forskel fra livet i "man". Det bliver manifest i "samvittighedens stemme", som kalder væk fra dagliglivets forviklethed med "man" og afslører "skyld" som et alment eksistens vilkår, da kastetheden til eksistens ikke er kommet ved eksistensen selv. Men er alle skyldige, er ingen skyldige, som Arendt lakonisk siger.[37] Skylden er med andre ord ikke knyttet til handlinger, da de overhovedet er fraværende i Heideggers tænkning, lige som en fælles menneskelig verden er det. Efter vendingen lytter selvet ikke længere til samvittighedens stemme, men til væren selv.

Det autentiske selv fra *Væren og tid* genfinder vi nu i tænkeren, der adlyder værens kald. Den spøgelsesagtige ingen, kalder Arendt det, Hegels verdensånd, der giver tingene mening, inkarneres nu i Heideggers værenstænkning i tænkeren, som handler, mens han ingenting gør. Det hele er (som hos Kierkegaaard) en indre bevægelse. Ingenting bliver sagt udadtil. Han forbliver i en solipsisme, alt mens verdens skæbne er afhængig af ham. Den dårlige samvittighed beskrives som det inautentiske selvs forsvar over for "man".[38] Den pluralitet, som et menneske selv er, findes altså heller ikke hos Heidegger. Hermed har Arendt givet sin forklaring på hans manglende bodsgang efter krigen, og for så vidt givet Jaspers ret i, at hans indrømmelse af skam ikke stod til troende.

Det særlige ved Arendts tolkning af vendingen er, at den på én gang følger Heideggers påstand om, at den var en videreførsel af tankerne fra *Væren og tid* og giver et autobiografisk grundlag for den. Der skete faktisk noget i Heideggers liv, som påvirkede hans tænkning. Han blev nazist. Det var et syndefald. Subjektet med

37 Smst., s. 184.
38 Smst., s. 185.

dets vilje til magt og dominans var synderen. Men det kan ikke siges offentligt. Det er kun en bevægelse i tænkeren selv, en tavs tale i tænkeren selv, som ikke desto mindre har verdens skæbne i sine hænder.[39] Hun tillader sig også at nævne det biografiske forhold, at i 5 år efter krigen var Heidegger bragt til tavshed. Fra de år stammer kun to tekster fra 1946: *Brevet om humanismen* og *Anaximander Fragmentet.* I det sidste møder vi ifølge Arendt en anderledes værens tænkning end hidtil set. Det værendes tilsynekomst og bortsvinden ind i væren beskrives som en slags historie med en begyndelse og en slutning. I begyndelsen afslører væren sig selv i det værende, og afsløringen indleder to modsatte bevægelser. Væren trækker sig tilbage til sig selv, og det værende "sættes i bevægelse" og konstituerer et rige af fejl. Der er i den tanke ikke plads til nogen værens historie, der handler bag om ryggen af mennesker. Væren, beskyttet i sin skjulthed, har ingen historie, og enhver epoke i verdens historien er en fejltagelsens epoke.[40]

Arendt har ikke kunnet følge tankegangen om fejltagelsens historie, men nok om tilsynekomst og forsvinden, som svarer til erfaringen af fødsel og død, det værende, som melder sin ankomst med et skrig og svinder bort, når øjnenes lys slukkes og derimellem opholder sig en tid i den fælles menneskelige verden. I det sidste skrift er Arendt lavmælt. Nu hedder det, at Augustins tanke om begyndelse er dunkel.[41] Måske derfor har hun ingen alvorlig opposition mod Heideggers vanskelige gengivelse og tolkning af *Anaximander Fragmentet.*

39 Smst., s. 187.
40 Smst., s. 190-191.
41 Smst., s. 217.

Afsluttende bemærkninger

Jaspers og Arendt så begge faren ved Heideggers solitære værens tænkning. På den måde kaster deres kritik lys over *Die schwarzen Hefte.*

Det underlige er, hvordan den Heidegger, der manglede pluraliteten i sin tænkning, igen og igen samlede tankebanen op, så hans studerende kunne være med og tænke selv. Måske var den store forfører selv forført af billedet af sig selv som filosoffen, der skulle gå foran og lede dem, der sad i skyggeriget op i lyset.

Litteratur

H. Arendt, *The Life of the Mind* (Harcourt, Inc. 1978).

H. Arendt, *Love and Saint Augustine* (The University of Chicago Press 1996).

H. Arendt, *Denktagebuch* 1950-1973, bd. 1 (Piper 2003).

H. Arendt, "Til Heideggers 80 års fødselsdag", *Slagmark* 37 (2003).

H. Arendt & M. Heidegger, *Letters 1925 – 1975.* (Harcourt Inc. 2004).

H. Arendt, *Menneskets vilkår* (Gyldendal 2005).

H. Arendt & K. Jaspers, *Briefwechsel 1926 – 1969* (Piper 2001).

M. Heidegger, (1950) "Der Spruch des Anaximander" i *Holzwege* (Vittorio Klostermann 1950).

M. Heidegger, "Aus einem Gespräch von der Sprach 1953/54" i *Unterwegs zur Sprache* (Neske 1959).

M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Max Niemayer Verlag 1963).

M. Heidegger, "Nur noch ein Gott kann uns retten", *Spiegel* 1966.

M. Heidegger, *Et Brev om "Humanismen"* (Akademisk Forlag 1988).

M. Heidegger & K. Jaspers, *Briefwechsel* (Vittorio Klostemann 1990).

M. Heidegger, *Hvad vil tænkning sige?* (Klim 2012).

K. Jaspers, *Philosphische Autobiographie, Neuausgabe* (Piper 1977).

K. Jaspers, *Notitzen zu Heidegger*, udg. Hans Saner (Piper 1978).

K. Lysemose, "'Es ist wie ein Trick' – om den gnostiske læsning af *Væren og tid*" i *Heidegger i relief – perspektiver på Væren og Tid,* red. Thomas Schwarz Wentzer & Peter Aaboe Sørensen (Klim 2008).

K. Schuhmann (1978). "Zu Heideggers Spiegel – Gespräch über Husserl", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 32/4 (1978).

P. Trawny, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung* (KlostermannRoteReihe 2014).